

# 安世高譯經造詞述要\*

## —以《陰持入經》“色”字造詞爲中心

佛光大學佛教學系博士生 劉勁松

### 提要

《陰持入經》包含名相近四百個，均為安世高首創。安世高譯經時使用何種方式創造了這些新詞，本文以該經所採的譯詞“色”及包含此語素的佛教名相為例，通過歷時性的詞義比較、並與該經內容相近的 *Petakopadesa* 的第六章對勘，根據前賢的研究，以考察仿譯法為核心，總結了安世高所用的造詞法，就佛典漢語造詞法的劃分標準、種類及造詞體系提出了新的觀點。同時，對譯者所採造詞策略的主、客觀原因作出分析，初步探討安世高的譯經造詞對佛典漢譯及漢語造詞的影響。

關鍵詞：造詞；名相翻譯；佛典漢語；安世高；色義。

---

\* 2018/7/2 收稿，2018/8/29 通過審稿。

\*本文撰寫期間多次蒙萬金川教授指導，謹此誌謝。至於文中疏漏與不妥之處，自應由筆者負責。感謝審稿老師專業、細緻的修改意見，使本文增色多多。

## 前言

《陰持入經》作為最早期的漢譯佛經之一，創造並定義了近四百個<sup>1</sup>漢語佛學名相（術語），這些名相作為譯詞都是譯者安世高的首創。當時，譯者面臨的困難是：一方面，為了讓漢地的民眾理解佛法的真義，需要將佛經的名相轉譯成漢語；另一方面，漢地的語言——漢語的詞彙和表達方式（語法體系）難以直接用來解決這一問題。安世高是如何突破這一困局的呢？本文將以安世高所創造的含有“色”字的詞彙為例，通過對勘和歷時的語義對比分析方法，探討安世高譯經造詞及其影響。

早在二十世紀初，梁啟超就曾對漢譯佛典的譯詞做過這樣論述：“或綴華語而別賦新義，如真如、無明、法界、眾生、因緣、果報等；或存梵音而變為熟語，如涅槃、般若、瑜伽、禪定、剎那、由旬等。其見於《一切經音譯》、《翻譯名義集》者各千記。”（梁啟超，2001）。關於初期佛經漢語新詞的產生，朱慶之提出了“詞義沾染”說（朱慶之，1989）。顏洽茂（顏洽茂，1998）在〈試論佛經語詞的「灌注得義」〉、〈中古佛經借詞略說〉（顏洽茂，2002）文中提出了“灌注得義”、“對音轉寫”說。在意譯詞與音譯詞以外，梁曉虹（梁曉紅，2001）在前人的“梵唐重標”和“梵漢雙舉”的基礎上提出了“梵漢合璧”的造詞法。這些理論從漢語史的角度探討了中古佛經翻譯對漢語新詞的形成所產生的影響。在翻譯方法對漢語詞彙的影響方面，朱慶之借用馬西尼提出的“仿譯”說探討了佛經翻譯中的仿譯對漢語詞彙的影響（朱慶之，2000）<sup>2</sup>。宇井

<sup>1</sup> 因一些詞難以界定，無法明確具體數量。

<sup>2</sup> 據朱慶之的研究，漢譯佛經語言在詞和非詞的各個層面都有大量的仿

伯壽在《譯經史研究》（宇井伯壽，1971）中曾系統地研究了安世高譯經所用的詞彙並認為安世高譯經的源頭語為巴利語。這兩部著作是從翻譯的角度對漢譯佛典詞彙所做的研究。對於傳統的研究方法，萬金川認為（萬金川，1994）：“如果單方面地透過已經受到梵語‘語言文化’洗禮之後的現代漢語的構詞構義模式，而要來甄別中古時期譯經詞彙裡特有的構詞與構義模式，並試圖整理出它們可能對漢語詞彙在構詞與構義上的影響，這在方法學上是行不通的。”並進一步提出了用“共時異源的對比分析”的方法研究此一問題。朱慶之（朱慶之，1992）也認為：“就方法而論，僅僅依靠漢文佛典是遠遠不夠的，還必須用佛經原典作對照。”前賢的研究從不同的側面對漢譯佛經中新詞的產生以及方法論等提出了頗有見地的思想和觀點，本文將以此為基礎，從漢語史與翻譯的視域，通過窮盡性地列舉《陰持入經》中含有“色”字的詞彙，同時使用對勘與歷時研究的方法，查考安世高是如何解決佛教名相（術語）的翻譯問題的（造詞法）。

作為初期的譯經師，安世高所面臨的困難主要有兩方面：一是沒有現成的佛教名相可資借鑒；二是在中國文化的背景下沒有與原典（含義相同或相近的）對應詞語。<sup>3</sup>關於華梵之間的

---

譯。本文所說的仿譯是指在詞的層面上的仿譯。

<sup>3</sup> “沃爾夫補充說，對於生活在亞利桑那北部荒原上的印第安部落霍比人來說，傳教士所說的天堂和地獄是很難想像的。在遠離亞利桑那的中國，耶穌會傳道時肯定遇到了類似的困難”——（法）海然熱著，張祖建譯，《語言人：論語言學對人文科學的貢獻》，北京：北京大學出版社 2012 年 1 月第 1 版，頁 138。這也是安世高所遇到的困難。

區別，宋·鄭樵（鄭樵，王樹民點校，1995）在其《論華梵》一文中早有論述：“梵人別音，在音不在字，華人別字，在字不在音。”至於佛學術語翻譯的困難，周有光（周有光，1993）曾說：“主要出於兩個原因：第一：詞彙模式不同。...第二：文字形式不同。...”許理和（許理和，2001）也認為：“就術語來說，晚漢的譯經者面對着如何忠實地翻譯外國名稱、詞語的這個難題，他們明顯地動搖於兩個極端之間...”面對這樣的困境，安世高不得不創造新的詞彙（名相）解決這一問題。本文即通過探討“色”義及其所構詞彙來研究安世高在譯經過程中造詞的方法。“造詞法”與“構詞法”早期並沒有明確的界限，“人們並不注意構詞和造詞的區別，多數人用‘構’字，...少數人用了‘造’字或類似字眼，似乎也帶有一定偶然性。”（潘文國、葉步青，2004）最早對二者區分的，當屬王力的《中國現代語法》（1943,1944）。“他對漢語的雙音詞講‘辨認’，實即從結構和意義上去認識既成的詞；而對翻譯外來詞語講‘創造’，實即指新詞的造成。”但對二者做出明確定義的是葛本儀，他在《漢語詞彙研究》（葛本儀，1985）中提到：“所謂造詞，就是指創製新詞，它是解決一個詞從無到有的問題。”“所謂構詞，是指詞的內部結構問題，它的研究對象是已經存在的詞。”本文即採用葛氏的定義，將二者作以區分<sup>4</sup>。

安世高譯經時所造新詞都是漢語詞彙，所以要追溯所造新

---

<sup>4</sup> 造詞法和構詞法的“法”含義不同：造詞法的“法”義為“方法”，構詞法的“法”義為“形式”。前者研究的是動態問題，後者研究的是靜態問題。

詞語素<sup>5</sup>的漢語語源與意義，將其與造詞後的新義進行對比（縱向關係）；同時，也要認識到這是在翻譯過程中的造詞——是一種跨語際的造詞，要將其與源頭語的詞源進行對比（橫向關係）。為兼顧二者，本文在研討過程中參照近年發現，與其內容相近的巴利文本 *Peṭakopadesa* (Arabinda Barua ed., 1982) 中的第六章的內容，將其對應詞彙作為對勘研究的對象，以期找到兩種不同語言下，詞彙的構成語素之間的對應關係。通過對橫、縱兩方面的描述與分析，可以管窺安世高的造詞方法。

《陰持入經》中包含“色”字的所有詞彙，都是“意譯詞”。從翻譯角度看，部分詞通過“灌注”對舊詞賦予新義，體現了詞義發展的縱向關係；部分是通過“仿譯”而創造了新詞，體現了譯詞創造的橫向關係。對此，我們會進一步地分析：安世高是如何“灌注得義”的呢？“灌注”的基礎（詞源）是什麼呢？安世高是如何“仿譯”的？其“仿譯”的核心要素（內容）是什麼？

本質而言，仿譯與灌注是據不同標準對佛經翻譯過程中造詞方法的劃分。仿譯是根據詞的形式——語素的數量、關係、含義以及詞的結構等（構詞）要素的相似度對造詞法進行的劃分，表述的是不同語言的詞彙間的橫向關係；灌注是根據詞彙的詞形詞義的變化方式對造詞法的劃分，體現的是詞彙語義產

---

<sup>5</sup> 語素，英文為 *morpheme*。在戴維·克里斯特爾編，沈家煊譯：《現代語言學詞典》一書中認為“詞素”和“語素”是相同的，但對此，目前學術界並沒有形成一致的意見。為論述方便，本文通稱“語素”。

生的縱向關係。<sup>6</sup>二者有重合的部分，即同一個譯詞，可以是仿譯，同時又是灌注，因此，不宜將兩種造詞法並列。對此，筆者認為應作如下劃分。

根據前一標準，佛經譯詞的造詞法可以分為仿譯和非仿譯（暫稱為狹義的意譯詞）。根據馬西尼對仿譯的定義<sup>7</sup>，仿譯是屬於一種“廣義”的意譯。只是與“狹義”的意譯相比，仿譯的語義和結構模仿了源頭語的順序。“意譯詞所採用的詞通常是本族詞，這些所採用的本族詞的原意可能在某一方面與剛獲得的新義有些聯繫。”（馬西尼，1997:171）據此，我們可以將仿譯詞作為“（廣義的）意譯詞”的下位概念，將非仿譯詞視為“（狹義的）意譯詞”。<sup>8</sup>

根據後一標準，佛經譯詞的造詞法可以分為灌注和非灌注。非灌注的方法可以細分為賦義法和承繼法。目前的灌注法只包含了舊形新義，除此以外，還有新形<sup>9</sup>新義（關於新型舊義見注

---

<sup>6</sup> 根據顏洽茂（顏洽茂，1998）的觀點，灌注僅限於對同一詞形——即舊形新義的語義變化。

<sup>7</sup> 仿譯（calque）是一種保留源頭語內部形式不變，採用目的語的材料逐詞或逐詞素地意譯源頭語詞語的各單個組成部分的翻譯方法，它的結果又叫借譯（loan translation）。（馬西尼，1997:153—184）

<sup>8</sup> 筆者建議，將佛典漢語造詞法的體系應當劃分為兩個層次：第一個層次，即以譯詞中所包含的“音、義”的成分將譯詞分為意譯詞、音譯詞、（音意）混合譯詞。第二個層次是按照翻譯方法將意譯詞分為仿譯詞和（狹義的）意譯詞；根據詞形詞義的變化方式將譯詞分為灌注、賦義和承繼。音譯詞、（音意）混合譯詞也可根據其特點繼續劃分。

<sup>9</sup> 此處的舊形、新形是針對目的語而言的。

10)。其中，部份新形新義，譯經中已明確定義；部份新形新義，是通過詞的語素關係以及語境中所表達的文義表現出來。對於前一種造詞法，筆者認為可將其定義為“賦義”法；對於後一種造詞法可將其定義為“承繼”，因為這是對源頭語的詞義、語素關係、語境等方面的繼承，有時也部分繼承了目的語的語素義和語素關係。

詞彙翻譯是要將源頭語詞彙的含義用目的語的詞彙（符號）表述出來。這一過程中，形式上是音、形的轉換，但其根本目的是追求兩種語言下的詞義的一致性，由此可見，“義”是連接兩種語言的核心要素。有鑒於此，為了探尋安世高譯經的造詞方法，我們將以“語素義”為線索，找到新舊詞彙之間、不同語言詞彙之間的語義對應關係。此外，根據語素所起的作用，可以進一步地將語素分為“詞彙”語素和“語法”語素。<sup>11</sup>對此二者，詞彙語素更加重要，因此，本文之重點在於對比、分析詞彙語素義。通過縱、橫兩方面的考察，我們發現，《陰持入

---

<sup>10</sup> 從邏輯上講，還應當有新形舊義的情況，這種即傳統的“新瓶裝舊酒”，但其實即新形新義，因為對於這個新詞形來說，它有了一個新的含義。這裡的“新”和“舊”是針對某一固定詞形而言，而不是指在一個語言體系下是否已經有了表述這種含義的舊詞。

<sup>11</sup> “還可以區分‘詞彙’和‘語法’語素；前者是語言中構建新詞的語素，如複合詞（例如 blackbird ‘烏鴉’）中的語素和 -ship（表‘情況’‘狀態’等）和 -ize ‘-化’這類詞綴；後者是用來表示詞與其他上下文之間語法關係的語素，如表複數或過去時的語素（即詞的曲折形式）。”——戴維·克里斯特爾編，沈家煊譯：《現代語言學詞典》，北京：商務印書館 2000 年 12 月第 1 版。頁 229。

經》在翻譯過程中所創造的含有“色”的詞彙正是以“義”為核心進行的。<sup>12</sup>

本文的主要內容是：（1）對《陰持入經》中“色”的用法和字義做出全面的歸納和總結。（2）以含有“色”的佛教名相為例，以“語素義”為核心，採用歷時分析和漢巴詞彙比較法分析字義演變及翻譯過程中的造詞方法。（3）提出了佛典漢語造詞法體系和種類的新觀點。（4）總結了上述造詞法產生的主、客觀原因。（5）初步探討了這些造詞方法對漢語構詞的影響。

## 一、後漢前的“色”義及相關特徵

安世高所譯經典是在後漢完成的，所以使用的字形、字義必然在後漢——即公元 148-150 年之前已經產生，因此，本節只考察後漢之前的語料，其中，既有當時的外典文獻，又包含先秦兩漢時期的醫學用語<sup>13</sup>。通過對這一時期語料的考察，探尋後漢前“色”的各種含義，作為展開討論的基礎。

---

<sup>12</sup> 這似乎印證了著名翻譯家尤金·A·奈達的翻譯思想：“所謂翻譯，是在譯語中用最切近而又最自然的對等語再現源頭語的信息，首先是意義，其次是文體。”——轉引自郭建中編著，《當代美國翻譯理論》，武漢：湖北教育出版社，2000年4月第1版。頁65。

<sup>13</sup> 根據《漢書·藝文志》中的《方技略》記載，將醫籍分為四類，共“三十六家，八百六十八卷”。目前，被認為是先秦兩漢醫籍的有《黃帝內經》、《神農本草經》、《難經》、《傷寒論》、《金匱要略》。——轉引自張顯成著，《先秦兩漢醫學用語研究》，成都巴蜀書社2000年4月第1版，頁6。



## (一) 後漢前的“色”義

“色”：音“se ㄇㄛˋ”，作為一個詞（字），在後漢前已產生多種義項，根據目前的研究成果，以《故訓匯纂》、《漢語大詞典》<sup>14</sup>中的義項為核心，參考段注《說文解字》以及成書於漢前的部分文獻，歸納如下：

### (1) 色彩。例句如下：

以五采彰施于五色。——《書·益稷》形體色理以目異。——

《荀子·正名》（楊倞注：“色，五色也。”）

其為聲色音樂也。——《呂氏春秋·重己》（高誘注：“色，青黃赤白黑也。”）

### (2) 女人。

梁亡，自亡也，涵于酒，淫于色，心昏，耳目塞。——《谷梁傳·僖公十九年》

不淫其色——《詩·周南·關雎序》（孔穎達疏：“經傳通謂女人為色。”）

### (3) 臉色；表情。

色思溫，貌思恭——《論語·季氏》（劉寶楠正義：“色，謂顏色”）

五色微診，可以目察——《素問·五藏生成篇》（王冰注：“色，謂顏色”）

《禮記》云：色容顛顛，色容嚴肅。此謂人面顏色也。——《玉篇·色部》

載色載笑，匪怒伊教。——《詩·魯頌·泮水》（鄭玄

<sup>14</sup> 以下義項及大部分例句均採自《故訓匯纂》與《漢語大詞典》；因為是對字義的總結，文中不再一一作注。

箋：“和顏色而笑語，非有所怒，於是有所教化也。”）

(4) 形色。

發為五色——《左傳·昭公二十五年》（孔穎達疏：“色是形之貌。”）

民之悲色——《大戴禮記·誥志》（王聘珍解詁：“色謂形色。”）

色，引申之為凡有形可見之稱。——《說文·色部》段玉裁注。

車馬有行色，得微往見跖耶？——《莊子·盜跖》

(5) 氣；兆氣；氣之華。

大夫占色。——《周禮·春官·占人》（鄭玄注：“色，兆氣也。”）

欲知其要，則色脈是矣。——《素問·移精變氣論》（張志聰集註：“色者，氣之華。”）

心達於氣，氣達於眉間是之謂色。——《說文·色部》段玉裁注

喜色由然以生。——《大戴禮記·文王官人》（王聘珍解詁：“色者，神氣之凝也。”）

(6) 其他。

根據前述工具書，色還有其他產生於後漢之前的義項，比如“和悅的臉色”、“作色、生氣貌”、“景象、光景”等。這裡僅作概括說明，原因在於：一方面，有些義項可被前文的所載義項所涵蓋，比如“和悅的臉色”屬於“面色（顏色）”的範圍。“景象、光景”屬於“形色”的範圍。另一方面，有的義項例句不夠充足，不足以說明問題。

## （二）三種“色”義特徵的概括

“色”在後漢之前已經產生了至少五個“義項”，其中有（1）、（4）、（5）三個義項與後文的研討相關，特別說明如下：

關於義項（1）——“色彩”，是眼可感知的部分對象。

關於義項（4）——“形色”，是眼可感知的全部對象。

關於義項（5）——“氣”，超出了眼的感知能力之外，是人體各種感官共同感知的對象。

這三個義項具有共同的特徵：它們都與感覺器官有關，是感官（尤其是眼）所感知的對象。

“色”的這三個義項的內容和特點，是譯經者譯經時擇詞的依據，也是所造名相佛教意涵產生的基礎。

## 二、《陰持入經》中“色”之用法、詞義分析

本節將分析《陰持入經》中“色”的用法及其作為語素的各種含義。

### （一）《陰持入經》中“色”的幾種用法。

在《陰持入經》中，“色”字共出現四十九次，歸納起來，有兩種用法：其一，與其他的字組成一個詞，作為語素使用。其二，單獨使用。這又分為兩種情況：一是作為縮略詞使用；二是單獨作為術語使用。茲分別陳述如下：

#### 1. 作為語素使用——與其他語素共同構成佛教名相（新詞）

在《陰持入經》中，“色”作為語素使用，與其他“字（語

素)共同構成一個佛教名相(新詞),合計有十三個<sup>15</sup>,分別為:“色陰”、“現色入”、“色種”、“色想”、“色所更”、“色界”<sup>16</sup>、“無(有)色界”、“色愛”、“色像”、“顏色”、“色欲”、“不色欲”、“無色”。

根據詞素之間的關係可分為兩種情況:

### (1) 偏正關係

包括“色陰”、“色種”、“色界”、“無(有)色界”、“色像”、“無色”、“現色入”、“色所更”等。

其中,“所更”是“所”的一種動詞名詞化的一種用法,指“更”的對象。因此,“色”與“所更”為偏正關係,而非主謂關係。在“現色入”一詞中,“現色”是修飾“入”的,二者構成偏正關係。

“色想”、“色愛”、“色欲”、“不色欲”,雖然是偏正關係,但修飾語素與核心語素之間的關係比較複雜,此處單獨說明。因為譯詞時採用了仿譯法,將源頭語詞彙的語素義的關係也繼承下來,體現了源頭語複合詞對漢語的影響。具體而言,

---

<sup>15</sup> 據筆者統計,這十三個詞彙合計出現二十次,分別為:“色陰”四次;“現色入”三次;“色種”一次;“色想”一次;“色所更”一次;“色界”兩次;“無(有)色界”兩次;“色愛”一次;“色像”一次;“顏色”一次;“色欲”一次;“不色欲”一次;“無色”一次。具體內容可見下文三(一):漢、巴句子對勘。

<sup>16</sup> 本文所用的色界,均指欲界、色界、無色界之色界,不是指十八界之色界。十八界在《陰持入經》中譯為十八本持。巴利語中作為十八本持之一的“rūpadhātu”在《陰持入經》中對應詞為“色”。

這是複合詞的六離合釋對漢語的影響，以後會專文論述。比如“色想”一詞，其含義不是“色的想”，即“色”不是“想”的主體，而是“想”的對象，即“對色的想”。這兩個詞素關係在源頭語中屬於依主釋的複合詞，由於仿譯而將這種語義關係轉移到漢語詞彙中。

## (2) 並列關係

包括“顏色”。“顏”對應於巴利文的 *santhana*，義為“形”，詞義已經發生改變。

## 2. 單獨使用

單獨使用合計為二十九次，分為兩種情況：一是單獨作為詞彙使用；二是作為縮略語使用。

### 1. 單獨作為詞彙使用

(1) 與“名”相對，指物質現象，義為“四大及四大所造”<sup>17</sup>。

(2) 眼所感知的部分對象，義為“顏色（色彩）”。

(3) 眼所感知的（全部）對象，義為“形色”。

### 2. 作為縮略語使用

(1) 作為“色陰”縮略語使用。

(2) 作為“色現色入”的簡稱。

---

<sup>17</sup> 《陰持入經》卷 1：「色為四大本，謂地、水、火、風是。」  
(T15.174c11)

(3) 作為“色本持（十八界之色界）”的簡稱。

(4) 作為“色入”的簡稱。

(5) 作為“色望受”的簡稱。

## (二) “色”作為語素的諸種含義

根據前文，我們可以將《陰持入經》中所採“色”的各種語素義歸納如下：

(1) 五種感官與所感知對象及其所具有可被感知的特徵。

“現色入”中的“色”採此義，表示十種“現色入”——眼、耳、鼻、舌、身與色、聲、香、味、觸，與其所共同具有的“色”的特徵。這種特徵即：具有物質性，可以被感知。

(2) 眼所感知的全部對象——形與色。

“色所更”、“色想”、“色愛”、“色（本持）”、“色（入）”、“為現色”中的“色”，與“眼”相對，表示“眼所感知的對象”

(3) 眼所感知的部分對象——色彩。

“色像”、“顏色”中的“色”，只表達“色彩”義，是眼所感知的部分對象，不包含“形”義。

(4) 物質現象，與“名（意識）”相對的各種物質現象。

這是經文中對“色”所做的定義，指“四大和四大所造”，與“名（意識）”相對的各種物質現象，如“色陰”中的“色”。色陰對應的巴利文為“rūpakkhanda”。

本節將《陰持入經》中出現的四十九處“色”的用法和含義作了歸納。其中，義項（2）、（3）在後漢已經產生；義項

(1)、(4) 與後漢前的“氣”的含義相關度較高。它們有的是繼承了漢語原有的詞義，有的是在翻譯過程中產生的新義，後文將通過漢、巴對勘和歷時研究分別說明。

### 三、漢、巴對勘研究——仿譯及意譯（狹義）

漢譯佛典本質上是翻譯，通過比較漢、巴經文，有助於我們了解經文本義，也有助於了解譯詞過程中的造詞法。辛鳴靜志（辛鳴靜志，2009）指出：“二是停留在自始至終與外典（佛典以外文獻）中相類似的用法的比較，沒有表明漢譯佛典的特徵，即漢譯佛典是‘翻譯’，我們可以把它與梵語、巴利語等經典，或是與其他譯者的‘異譯’比較對照。……就可以清楚、正確地找出它們的意思，解開許多疑團。”

關於《陰持入經》，目前發現，巴利文佛典 *Petakopadesa*（Arabinda Barua ed., 1982）中的第六章的內容和該經有著高度的一致性，據水野弘元（水野弘元，2000）這部經典據研究為佛陀的十大弟子摩訶迦旃延所作。Ñāṇamoli（Bhikkhu Ñāṇamoli, trans., 1979）於1964年將此論譯為英文，據其考察，此論的成文年代至少在公元前2世紀。左冠明（左冠明，2002）認為：

兩部經典並不僅僅是平行的關係：隨機地選擇兩個例子，足可以證明 *Petakopadesa* 第六章和《陰持入經》是非常相同（very same）的經典的兩個版本。

因此，本文將以 *Petakopadesa* 巴利文本為參照，對前節提到《陰

持入經》中“色”的相關用例進行對勘。為探尋對勘過程中的造詞方法，並使對勘的結果更準確，下文將含有“色(rūpa)”的句子和詞彙全部列舉並對勘。

### (一) 列舉漢、巴對勘句

文中所列舉的例句出處僅於句後的括弧內註明，含有“色”的漢、巴詞彙(含色)加粗顯示：

(1) 五陰為何等？一為**色**，二為痛，三為想，四為衝，五為識；是為五陰。(《陰持入經》卷1，CBETA, T15, no. 603, p. 173, b6-8。)

【巴】Tattha pañcakkhandhā **rūpakkhandho** yāva viññāṇakkhandho. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.122.)

(2) 色陰名為**十現色入**，**十現色入**為何等？一、眼，二、**色**，三、耳，四、聲，五、鼻，六、香，七、舌，八、味，九、身，十、樂；是為**十現色入**。是名為**色種**。(《陰持入經》卷1，CBETA, T15, no. 603, p. 173, b8-11。)

【巴】

**Dasa rūpaāyatanāni cakkhu rūpā** ca yāva kāyo phoṭṭhabbā ca, ayaṃ **rūpakkhandho**. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.122.)

(3) 思想種為身六思想：一、**色想**，二、聲想，三、香想，四、味想，五、更想，六、法想。(《陰持入經》卷1，CBETA, T15, no. 603, p. 173, b14-15。)

【巴】

Tattha cha saññākāyā saññakkhandho, **rūpasaññā** yāvadhamma-saññā ime cha saññākāyā, ayaṃ saññakkhandho. (*Peṭakopadesa*,



Ch. 6, p.122.)

(4) 行種為何等？術種名為身六更：一、色所更，二、聲所更，三、香所更，四、味所更，五、觸所更，六、法所更；是為身六更，是名為行種。（《陰持入經》卷1，CBETA, T15, no. 603, p. 173, b16-19。）

【巴】

Tattha cha cetanākāyā saṅkhārakkhandho, **rūpasañcetanā** yāva dhammasañcetanā ime chacetanākāyā, ayaṃ saṅkhārakkhandho.

(*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.122.)

(5) 有十八本持，十八本持為何等？一、眼，二、色，三、識，四、耳，五、聲，六、識，七、鼻，八、香，九、識，十、舌，十一、味，十二、識，十三、身，十四、更，十五、識，十六、心，十七、法，十八、識，是名為十八本持。（《陰持入經》卷1，CBETA, T15, no. 603, p. 173, b27-c2。）

【巴】

Tattha aṭṭhārasa dhātuyo cakkhudhātu **rūpadhātu** cakkhuvīññāṇa dhātu...pe... manodhātu dhammadhātu manovīññāṇadhātu. Etāyo aṭṭhārasadhātuyo. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.113.)

(6) 自身六為何等？一為眼、耳、鼻、舌、身、心，是為自身六入。外有六為何等？色、聲、香、味、更、法，是為十二入。（《陰持入經》卷1，CBETA, T15, no. 603, p. 173, c11-13。）

【巴】 Cakkhu-āyatanan yāva manāyatanan ajjhattikam. **Rupāyatanam** yāva dhammāyatanan ti bāhiram. Etāni dvādasa āyatanāni. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.113.)

(7) 為度色界。(《陰持入經》卷1, CBETA, T15, no. 603, p. 174, b18。)

【巴】 **rūpadhātuṃ** samatikkamati. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.115.)

(8) 為得度無有色界。(《陰持入經》卷1, CBETA, T15, no. 603, p. 174, b20。)

【巴】 **arūpadhātuṃ** samatikkamati. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.116.)

(9) 何等為六? 色、聲、香、味、觸、法。(《陰持入經》卷1, CBETA, T15, no. 603, p. 174, c6-7。)

無對應句。

(10) 彼識因緣名字, 字為色, 名為四不色陰。(《陰持入經》卷1, CBETA, T15, no. 603, p. 174, c10。)

無對應句。

(11) 色為四大本, 謂地、水、火、風是。上為名, 是四為色, 是二相連共為名字。(《陰持入經》卷1, CBETA, T15, no. 603, p. 174, c11-12。)

【巴】

Tattha katamaṃ **rūpaṃ**? Cātumahābhūtikam catunnaṃ mahābhūtānaṃupādāyarūpassa paññattim. Iti purimakañca nāmaṃ idañca **rūpaṃ** tadubhayaṃ nāmarūpanti vuccati. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.116.)

(12) 彼痛因緣六身愛: 色愛、聲愛、... (《陰持入經》卷

1, CBETA, T15, no. 603, p. 174, c18。)

無對應句。

(13) 一、欲界，二、色界，三、無色界。(《陰持入經》卷1, CBETA, T15, no. 603, p. 174, c22-23。)

【巴】

Bhavoti tayo bhavā kāmabhavo **rūpabhavo arūpabhavo**. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.116.)

(14) 若色若像為受想，是為欲想。(《陰持入經》卷1, CBETA, T15, no. 603, p. 175, c1。)

【巴】

Tattha manāpīke vatthumhi indriyavatthe **vaṇṇāyatane** vā yo nimittassa uggāho, ayaṃ saññāvipallāso. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.120.)

(15) 在色不淨，意計淨。(《陰持入經》卷1, CBETA, T15, no. 603, p. 175, c5。)

【巴】

Tattha viparītacittassa tamhi **rūpe** “asubhe subha”nti yā khanti ruci upekkhānā nicchayo diṭṭhi nidassanaṃ santīraṇā, ayaṃdiṭṭhi-vipallāso. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.120.)

(16) 亦為在入因緣相會色，令為十二倒。(《陰持入經》卷1, CBETA, T15, no. 603, p. 175, c9-10。)

【巴】

āyatanūpacayato cakkhuvīññāṇasaññāsamaṅgissa **rūpesu** dvādasa

vipallāsā yāva manosaññāsamaṅgissa,  
dhammesu dvādasa vipallāsā cha dvādasakā cattāri vipallāsā bhav  
anti. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.120.)

(17) 彼五陰為四身有，從所有色陰是屬身；從有痛陰是屬痛身；從有識陰是屬意身；從有想陰亦行陰，是屬法身。從有是五陰，令受四身因緣有。(《陰持入經》卷1，CBETA, T15, no. 603, p. 175, c13-16。)

【巴】 Tattha pañcakkhandhā cattāri attabhāvavattūni bhavanti. Yo rūpakkhando, so kāyo attabhāvavattu. Yo vedanākkhandho, so vedanāattabhāvavattu. Yo saññākkhandho ca sañkhārakkhandho ca, te dhammā attabhāvavattu. Yo viññāṇakkhandho, so cittaṃ attabhāvavattu. Itipañcakkhandhā cattāri attabhāvavattūni.<sup>18</sup> (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.121.)

(18) 欲得往是為愛相；今從是受色為身。(《陰持入經》卷1，CBETA, T15, no. 603, p. 175, c25-26。)

【巴】

Ajjhosānalakkhaṇā taṇhā, tassā piyarūpasātarūpaṃ padatṭhānam.

---

<sup>18</sup> 此句的意譯為：五陰包含四種有。凡是色陰，即屬於人身體（色身）有（部分）。凡是受陰，即屬於人受身有（部分）。凡是想陰和行陰，即屬於人法有（部分）。凡是識陰，即屬於人心有（部分）。

其表達的義理為：五陰為佛教對補特伽羅（人）的施設。五陰包含四部分：色陰——身（色）有；受陰——受有；想陰和行陰——法有；識陰——心有。

進一步地說，所謂四念處，即對人的四有的觀想，即對五陰（補特伽羅，即人）的觀想。

(*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.121.)

(19) 受色像相，令計是為淨想；令從是墮，不攝守根處。  
(《陰持入經》卷 1，CBETA, T15, no. 603, p. 176, a3-4。)

【巴】

*Vaṇṇasaṅgahaṇalakkhaṇā subhasaññā, tassā indriyaasaṃvaro pa-*  
*datṭhānaṃ.* (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.122.)

(20) 如是二法當知：一為字，二為色。(《陰持入經》  
卷 2，CBETA, T15, no. 603, p. 176, b10-11。)

【巴】 *Evañhi bhagavā cāha,*

“*dve dhammāpariññeyyā nāmañca rūpañca,* (*Peṭakopadesa*, Ch.  
6, p.123.)

(21) 彼止已行令識色，已識令愛得捨。(《陰持入經》  
卷 2，CBETA, T15, no. 603, p. 176, b15。)

【 巴 】 *Tattha samathaṃ bhāvento rūpaṃ parijānāti.*  
*rūpaṃ parijānanto taṇhaṃ pajahati.* (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.123.)

(22) 若比丘已二法自知字亦色。(《陰持入經》卷 2，  
CBETA, T15, no. 603, p. 176, b17-18。)

【巴】

*Yadā bhikkhuno dve dhammā pariññātā bhavanti nāmañca*  
*rūpañca.* (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.124.)

(23) 令知五陰，故佛說是分別，見彼不淨想術，為令色  
陰從是解。(《陰持入經》卷 2，CBETA, T15, no. 603, p. 177,  
a12-14。)

【巴】

Tattha pañcannaṃ khandhānaṃ pariññā bhagavatā desitā, yo  
tattha asubhasaññā rūpakkhandhassa pariññattaṃ.<sup>19</sup>

(*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.124.)

(24) 為意在顏色，樂計是身為淨。(《陰持入經》卷2，  
CBETA, T15, no. 603, p. 177, b16-17。)

### 【巴】

vaṇṇasaññābhīratassa kāye subhādhimuttassa ca vippañccha-  
nnāsubhasaññā na upaṭṭhāti. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.128.)

(25) 一為色持戒無悔。(《陰持入經》卷2，CBETA, T15,  
no. 603, p. 177, c6。)

無對應句。

(26) 現正法為意念，是色為身。遍觀色為身，是色亦為  
身，色亦是我身，痛、想、衝、識，亦如上說。(《陰持入經》

---

<sup>19</sup> 因此段經文文法比較複雜，特分析如下：

pañcannaṃ khandhānaṃ，陽性，複數，屬格，五陰的。pariññā，陰性，  
單數，主格，遍知（此處作名詞用）。bhagavatā，陽性，單數，主格，  
具格。desitā：過去分詞。a 隨主詞變為 ā，已被說示（教說）的，已被  
說明的。yo，陽性，單數，主格，任何（人或事物）。tattha，副詞，在  
那裡的。asubhasaññā，asubha（不淨）與 saññā（想）的複合詞，依主  
釋，陰性，複數，主格，不淨想（想為不淨的）。rūpakkhandhassa，陽  
性，單數，屬格，色陰的。pariññattaṃ；陰性，單數，為格，為了遍  
知。譯文為：佛陀詳述了五陰的真相（直譯為：五陰的真相為佛陀所詳  
述。是被動句。），那一切（五陰）應想為不淨的，為如實地了知色  
陰。

卷 2，CBETA, T15, no. 603, p. 178, a24-26。)

【巴】

Tattha katamā sakkāyadiṭṭhi? Assutavā bālo puthujjano yāva ariya dhamme akovido, so **rūpaṃ** attato samanupassati yāva **viññāṇa-smiṃ** attānaṃ, soimesu pañcasu khandhesu attaggāho vā attaniyaggāho vā esohamasmi ekasmiṃ vasavattiko pakkhitto anuggaho anusayantoṅgamaṅganti parati. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.131.)

(27) 若為所色為見，是身比前，更、想、行、識亦爾，是為五邪見，令墮無有。(《陰持入經》卷 2，CBETA, T15, no. 603, p. 178, b2-3。)

【巴】

**Rūpaṃ** attato samanupassati, yāva viññāṇaṃ attato samanupassati, imāyo pañcaucchedaṃ bhajanti, avasesāyo pannarasa sassataṃ bhajanti. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.131.)

(28) 不復見是色為身，遍睹色為身。是色亦為身色，色亦是我身，痛、想、行、識已不見。(《陰持入經》卷 2，CBETA, T15, no. 603, p. 178, b8-10。)

【巴】

yāva ariyadhammesu kovido **rūpaṃ** anattato samanupassati, yāva viññāṇaṃ...pe...Evam  
assa samanupassantassa sakkāyadiṭṭhi na bhavati. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.131.)

(29) 致明、壞冥、現色、現竟。(《陰持入經》卷 2，CBETA, T15, no. 603, p. 179, b11-12。)

【巴】

andhakāraṃ vidhamati, ālokaṃ pātukaroti, **rūpaṃ** nidassīyati, sītaṃ pariādiyati; (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.134.)

(30) 為作明、為去冥、為現色、為却疑。(《陰持入經》卷2, CBETA, T15, no. 603, p. 179, b21-22。)

【巴】 andhakāraṃ vidhamati, ālokaṃ pātukaroti, **rūpaṃ** nidassīyati, upādānaṃ pariādiyati; (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.134-135.)

(31) 為現明、為去冥、為現色、為盡膏炷。(《陰持入經》卷2, CBETA, T15, no. 603, p. 179, b24-25。 ) 無對應文。

(32) 何等為五？一為色欲，二為不色欲，三為癡，四為憍慢，五為不解。(《陰持入經》卷2, CBETA, T15, no. 603, p. 180, a3-4。)

【巴】 Anāgāmiṃ phalaṃ

ca anāgāmiṃ phale t̥hito uttari samathavipassanaṃ bhāvento pañca uddhambhāgiyāni samyojanāni pajahati :

**rūparāgaarūparāgamānauddhaccaavijjaṃ**.<sup>20</sup>

(*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.135.)

(33) 為四禪，亦無色正四定，亦已盡畢定，為九次第正

---

<sup>20</sup> 此處 82 年版的 *Peṭakopadesa* 有誤，對應於不色欲的巴利詞為 bhavarāga，應為 arūparāga，在此更正。原文為：Pañca uddhambhāgiyāni samyojanāni pajahati: rūparāgabhavarāgamānauddhaccaavijjaṃ ca.— (見 Arabinda Barua, ed. *Peṭakopadesa*, published by the Pali Text Society, 1982, p.135.)



定。(《陰持入經》卷 2, CBETA, T15, no. 603, p. 180, a13-14。)

### 【巴】

Tattha katamāyo nava anupubbasmāpattiyo? Cattāri jhānāni cataso ca **arūpasamāpattiyo** nirodhasamāpatti ca. (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.136.)

## (二) 漢、巴詞彙對勘<sup>21</sup>

<sup>21</sup> 這種對勘的預設是：漢譯的源頭語為巴利文，或者二者同出一源。目前學界也認同這種預設。但筆者要說明的是，現在所留存下來的漢譯大藏經，其源頭語是多元的，這是學術界的主流意見。根據《出三藏記集》卷 1 的記載：“原夫經出西域，運流東方，提挈萬里，翻傳胡漢。國音各殊，故文有同異；前後重來，故題有新舊。”

補充說明：西域許多小國的高僧和居士都到中國來傳教，像安世高、支謙、支婁迦讖、安玄、支曜、康巨、康孟祥等是其中最著名的。到了這時候，西域小國對佛教入華才真正有了影響。這些高僧居士譯出的經很多。現在推測起來，他們根據的本子一定不會是梵文原文，而是他們本國的語言。“佛”這一名詞的成立一定就在這時期。——季羨林，〈浮屠與佛〉。

以前人們都認為這些佛經的原本就是梵文。他們拿梵文來同這些音譯名詞一對，發現它們不相當，於是就只好說，這是省略。連玄奘在《大唐西域記》裏也犯了同樣的錯誤，他說這個是“訛也”，那個是“訛也”，其實都不見得真是“訛也”。現在我們知道，初期中譯佛經大半不是直接由梵文譯過來的，拿梵文作標準來衡量這裏面的音譯名詞當然不適合了。

法國學者烈維 (Sylvain Lévi) 發現最早漢譯佛經所用的術語多半不是直接由梵文譯過來的，而是間接經過一個媒介。他因而推論到佛教最初不是直接由印度傳到中國來的，而是間接由西域傳來。(參閱 Sylvain

“色”作為單音詞，其巴利文對應詞為“rūpa”和“vanna”。據前文，“色”作為語素，與其他“字（語素）”共同構成一個佛教名相（新詞），合計有十三個。下文將比較這十三個漢、巴複合詞，通過複合詞的結構、語素數量、語素義、語素順序、語素關係五方面的比較，來查考《陰持入經》的造詞方法。

【色陰】巴利文對應詞為“rūpakkhanda”，為“rūpa（色）”和“khandha（蘊）”的複合詞。漢、巴兩詞對比，結構一致、

---

Lévi, "Le Tokharien B : Langue de Koutcha", *Journal Asiatique*, 1913, pp 311~38. 此文馮承鈞譯為中文：〈所謂乙種吐火羅語即龜茲國語考〉，載《女師大學術季刊》，第一卷，第四期。

萬金川先生認為：“在該文裡個人便認為透過現代各種學術性技巧與工藝而「再現的」（represented）梵語佛典的各式「文本」，基本上並不能合法地宣稱它們就是「原典」。”

辛嶋靜志在《道行般若經校注》一書中說：“如果我們使用‘譯’這個字，也許會有人認為，最初有一部唯一的原典，人們在幾個世紀之間數次翻譯了它。但是實際上，這些‘譯’分別來自於不同的原典。”

許理和認為：“關於佛典的源頭語問題它們作為自足信息資料的價值被一系列模糊不清的因素極大地削弱了，如（1）我們對音譯所依據的原典語言的無知，它們可能是梵語，也可能是任何一種俗語方言，甚至是某種中亞語言；（2）這些術語由於外國高僧們（他們可能是安息人、于闐人或康居人）的發音所導致的扭曲；（3）那些筆受（記錄翻譯的中國助手們），用一種很不理想的方式感知這些異域發音；（4）必須要把一個外語詞拆成若干與原詞的結構並不對應的漢語單音節詞、並用漢字對譯出來；（5）和後來翻譯流派發展出的那些更為精美和多樣的系統相比，最初的音譯嘗試是相當原始的。”——許理和（E. Zürcher）著，蔣少愚 吳娟譯，〈最早的佛經譯文中的東漢口語成分〉。

語素的數量一致、語素義一致、語素關係一致、語素順序一致。

【現色入】巴利對應詞為“rūpa-āyatanāni”，其中，“rūpa”義為“色”，“āyatana”義為“入處”。兩詞對比，語素的數量不一致，結構不一致、語素義部分一致、語素順序不一致、語素關係不一致（並列）。巴利文詞彙沒有語素“現”。

【色種】巴利對應詞為 rūpakkhandha。<sup>22</sup>兩詞對比，結構一致、語素的數量一致、語素義一致、語素關係一致、語素順序一致。

【色想】巴利文對應詞為“rūpaśāñña”。“śāñña”義為“f·

<sup>22</sup> 從兩部經典詞彙的對應位置看，色種的對應詞為 rūpakkhandha（後譯為色蘊），是譯者對“色陰”的異譯。從詞義的角度看，khandha 也有“根、種子”義，所以，rūpakkhandha 也可譯為“色種”，在初期譯經佛教名相沒有統一時，這種異譯是常見的。此外，經中還將 vedanākkhandho 譯為痛種， saññākkhandho 譯為想種， saṅkhārakkhandho 譯為行種， viññāṇakkhandho 譯為識種。對應 khandho，有時譯為陰，有時譯為種。甚至有一處將 pañcakkhandhā 譯為五陰種（名為五陰種，當知是。——《陰持入經》卷 1，（CBETA, T15, no. 603, p. 173, b21）

【巴】Ime pañcakkhandhā (*Peṭakopadesa*, Ch. 6, p.112.)。譯者採用異譯的方式，似乎想努力說明 khandho 的全部含義。如果從義理上說，khandho 具有積聚義（陰在上古漢語中也有積聚義，但後來的注釋家陳慧沒有注意到此，僅將其詮釋為蓋覆義。），是指多種要素的積聚，到後來阿毘達磨教法是指有為法的積聚。其次，它也有種類義，即指具有共相的要素（因為此處牽涉到部派觀點，不能用有為法一詞）的積聚，如色陰是指具有色的共相的要素的積聚。再次，種也有生發義，即種子義。因為對五蘊的執著會產生苦，所以蘊是苦種。此處深入探討是比較有趣的課題，屬於義理研究的範疇，因超出本文範圍，不贅。

[< sam-jñā] 想，想念，概念，表象。”兩詞對比，結構一致、語素的數量一致、語素義一致、語素關係一致、語素順序一致。

【色所更】巴利文對應詞為“rūpasañcetanā”，“Sañcetanā”義為“【陰】認識，意圖。”<sup>23</sup>兩詞對比，結構一致、語素的數量一致、語素義一致、語素關係一致、語素順序一致。

此處“色所更”為 rūpasañcetanā 的譯詞。sañcetanā 義為“【陰】認識，意圖”cetanā 義為“【陰】思、意圖(intention)”。前一詞的接頭詞(前綴)sañ 的含義沒有體現。如果按照現代詞典中的注釋難以區分這兩個詞。

據音便規則，sañ 可能來自於 sam，sam 作為接頭詞有“一起”、“使平靜、被安撫”的含義。那麼 sañcetanā 的含義與 cetanā 相比，就增加了被動(改變)、使動(改變)的含義。如果這一推測成立，漢譯詞“色所更”與“rūpasañcetanā”可以認為是仿譯。

按照中古漢語，色所更是名詞。更有改變義，動詞。所更變為名詞，指改變的對象。色所更是指色所改變的對象。

按照這一譯詞理解行陰，行陰所指因外六入而產生的心裡變化，這樣就與想區別開來。想是指外六入在意識中的呈現，是靜態的結果(即成像)。

【色界】<sup>24</sup>巴利文對應詞為“rūpadhātu”、“rūpabhavo”<sup>25</sup>。

<sup>23</sup> 此複合詞可解為“因色而生的意圖”，依主釋，具格關係；也可解為“對色的思”，依主釋，對格關係。深入討論涉及到義理問題，此處不贅。

<sup>24</sup> 此處指三界中的色界。

<sup>25</sup> 同為三界中的色界和無色界，在巴利語詞彙不同，見前節句(7)和句

兩詞對比，結構一致、語素的數量一致、語素義一致、語素關係一致、語素順序一致。

【無（有）色界】構成“無（有）色界”的語素。巴利文的對應詞為“arūpadhātu”、“arūpabhavo”。兩詞對比，結構一致、語素的數量一致、語素義一致、語素關係一致、語素順序一致。

巴利文對應詞“a”，是表否定的接頭詞，此處義為“沒有”，對應的語素為“無有”。arūpa 義為“無（沒有）色”。

【色愛】色愛在巴利文本中沒有對應詞，但愛的對應詞為“taṇhā”，“六身愛”的對應詞為“cha taṇhākāyā”。taṇhā 義為渴愛，愛，愛欲”。

【色像】巴利語“vaṇṇa(-)saṅgahaṇa(-)lakkhaṇa（色-攝持-相）”，這個複合詞對應於《陰持入經》的“受色像相”。Vaṇṇa 義為“顏色，外表。”對應漢語的“色像”，兩詞對比，因為原詞只有一個語素，因此這個詞是意譯。

vaṇṇasaṅgahaṇalakkhaṇā 是 vaṇṇa、saṅgahaṇa、lakkhaṇā 的複合詞，義為“接受色的特徵”，整個子句“Vaṇṇasaṅgahaṇalakkhaṇā subhasaññā”的含義為：接受色的含義就是淨想（以色為淨的思想）。按照佛教義理，色為不淨。如果接受外色，即認為外色是淨，是世俗的思想。

此詞中，vaṇṇa 對應色像，saṅgahaṇa 對應受，lakkhaṇā 對應相。

【顏色】巴利語的對應詞彙為“vaṇṇa(-)santhana”，語素的數量一致，語素義不一致，關係一致，語素的順序不一致。

---

(13)，但均可視為仿譯。

此詞中的“顏”對應巴利語“*santhana*”，義為形。是灌注的新義。

【色欲】巴利語對應詞為“*rūparāga*”。結構一致、語素的數量一致、語素義一致、語素關係一致、語素順序一致。

“*rāga*”義為“陽性，貪，貪欲，染”，對應色欲中的“欲”。

【不色欲】巴利文對應詞為“*arūparāga*”<sup>26</sup>。結構一致、語素的數量一致、語素義一致、語素關係一致、語素順序一致。

【無色】巴利文對應詞為“*a-rūpa*”。兩詞對比，結構一致、語素的數量一致、語素義一致、語素關係一致、語素順序一致。

通過對比，從詞的結構、語素的數量、語素義、語素關係、語素順序相似度來看，在有對應詞的十二個（除色愛外）複合詞中，“色陰”、“色種”、“色想”、“色所更”、“色界”

---

<sup>26</sup> 為確定色欲不色欲的對應詞，今將對應經文全句分析如下：

【巴利】*Pañca uddhambhāgiyāni samyojanāni pajahati*:

*rūparāgaarūparāgamānauddhaccaavijjañ ca*.

此句中，*uddhambhāgiyāni* 為 *uddham* 和 *bhāgiya* 的複合詞，形容詞，中性、複數、對格，義為與上部相聯的。*samyōjanāni* 為名詞，中性，複數，對格，義為煩惱、結。*pajahati* 為動詞，3 人稱，單數，現在時。*rūparāgaarūparāgamānauddhaccaavijjañ* 是 *rūparāga*、*arūparāga*、*māna*、*uddhacca*、*avijja* 五個詞的複合詞，相違釋，在句子中只變化最後一個詞的詞尾，是陰性、單數、對格。漢譯為：捨棄上五結（與色、無色界相關的煩惱）：色貪（欲），不色貪，驕慢，掉舉，愚癡。其對應經文如下：

【陰】《陰持入經》卷 2：「令為解捨上五結。何等為五？一為色欲，二為不色欲，三為癡，四為驕慢，五為不解。」(T15.180a2-4)

經過比對詞的位置和含義，確定 *arūparāga* 為不色欲的對應詞。

“無（有）色界”、“色欲”、“不色欲”、“無色”，這九個詞是完全一致的。如果我們視巴利文為源頭語，或者漢、巴同出一源的話，這九個詞是對源頭語的仿譯。

需要說明的是，仿譯不僅模仿了詞素的形式與內容構成，而且將源頭語的語素關係繼承下來，使得源頭語中複合詞的六離合釋的語素關係體現在漢語中，這種造詞方式是否影響了漢語的構詞，對漢語詞彙史有哪些影響，因涉及範圍較廣，將另闢專文探討。

其餘的三個詞：“顏色”、“現色入”、“色像”，在這幾方面，雖然有相同之處，但至少有一項是不同的，這些詞是作者根據自己對原詞的理解採用漢語詞彙和詞素創造的“（狹義的）意譯詞”。

### （三）仿譯的內容與程度

通過前文的對比，我們發現所謂的仿譯，是在詞的結構、語素義、語素數量、語素順序、語素關係等幾方面所做的仿譯。為進一步探討仿譯的程度，除去沒有對應詞的“色愛”一詞，本文對其餘的十二個詞彙在上述五方面的一致程度進行統計，列表如下：

要素（項目）	一致	佔比	備註（標出不同的詞）
語素數量	10	83.3%	“現色入”與“rūpa-āyatana”； “色像”與“vaṇṇa”

語素順序	9	75%	“顏色”與“vaṇṇa(-)santhana (色-形)”；“色像”與“vaṇṇa”；“現色入”與“rūpa-āyatana”
語素義	12	100%	
語素關係	11	91.6%	“色像”與“vaṇṇa”
詞的結構	11	91.6%	“色像”與“vaṇṇa”

綜上所述，在有對應詞的十二個複合詞中，仿譯詞有九個，占全部譯詞的 75%。其它的意譯詞，在統計的幾個要素中，也有不同程度的一致性。由此可見，僅就我們所選取的詞彙中，仿譯程度是比較高的，據此可以推測，譯者採用了以仿譯為主，兼採意譯（狹）的造詞策略。

#### 四、詞義之變——灌注、賦義及承繼

從縱向的發展看，有兩個譯詞：色與顏色，是在繼承舊有詞形基礎上通過灌注而產生的新詞。它們符合顏洽茂（顏洽茂，1998）提到的兩種灌注的方式：即“利用原有詞灌注得義”與“利用原有詞組灌注得義”。除此以外，還存在著新形新義的情況。有的是重新賦義產生的（賦義法），有的是因新詞中新的詞素關係而產生的（承繼法）。

##### （一）“灌注”法造詞

###### 1. 對原有詞灌注得義——“色”義之變



比較本文第一、二節所論述的“色”的含義，可以發現其意義的相同與變化處。其中 2.2 中的(4)物質現象，與“名(意識)”相對的各種物質現象。屬於灌注的第一種情況。

此一“色”的新義是在原詞義的基礎上，通過重新定義(灌注)而產生的。見《陰持入經》卷 1：「色為四大本，謂地、水、火、風是。上為名，是四為色，是二相連共為名字。」(T15.174c11-12)

## 2. 對原有的詞組灌注得義——“顏色”新義

對原有詞組灌注得義屬於灌注的第二種情況。例如“顏色”一詞，在後漢前已經產生。如「凡祭，容貌顏色，如見所祭者。」——《禮記·玉藻》，又如「正顏色，斯近信矣。」——《論語·泰伯》。其含義為“面色、表情”。但《陰持入經》卻賦予其新的含義——“形色(身體感官所感知的對象)”。見《陰持入經》卷 2：「若干本非一本，不捨不觀，令不墮非身想，為意在顏色。」(T15.177b15-16)

### (二) “賦義”法造詞

在其餘的十二個複合詞中，“色陰”、“現色入”、“色種”三個新詞經文中給予了明確的定義，筆者稱之為“賦義”法造詞。“賦義”造詞法有如下特點：

#### (1) 詞形是譯者創造的新形。

因“賦義”產生的新詞可能是仿譯詞，也可能是非仿譯詞。但其詞形是目的語語言體系中沒有的，是譯者使用目的語的語素依據源頭語的意義創造的新詞形。這一點與“灌注”不同，

“灌注”採用的是目的語的舊詞形。

(2) 意義是通過再定義賦予的。

新詞的意義是譯者在文中通過再定義明確賦予的，所以意義比較明確。這不同於根據“承繼”法的造詞，易造成歧義。

### (三) “承繼”法造詞

除了上述的兩種方式，有的新詞形產生後，並沒有明確定義，需要根據語素義、語素之間的關係或者原經文中的語境、語義判斷其含義，如“色想”、“色所更”、“色界”、“無（有）色界”、“色愛”、“色像”、“色欲”、“不色欲”、“無色”。這些新詞是作者在對源頭語詞彙進行理解後採用漢語的語素創造的新詞。因為它是通過繼承源頭語詞彙的語素關係或者語義關係創造的新詞，同時，它也繼承了目的語——漢語語素的部分詞義，所以稱之為“承繼”法造詞。這包含兩種情況：

(1) 語素義和語素關係的承繼

根據語素關係繼承產生新義，如“色欲”。巴利文的對應詞“rūparāga”，該詞屬於依主釋，表達的語素關係是對格關係，其含義為“對色的貪欲”，是“上五結”之一。新詞“色欲”通過繼承了語素關係和語素義而產生了新的含義。這類詞包括“色想”、“色愛”、“色像”、“色欲”、“不色欲”。

(2) 經文的文義與語境的承繼

有些詞彙，不是通過繼承語素義或者語素關係產生新義，或者通過語素義及語素關係難以判斷其含義，這就需要通過上

下文文義或者語境關係的繼承來判斷新詞的含義，其中有時也體現了對目的語語素義或者文義的承繼。如“色所更”，其巴利文對應詞為“rūpasañcetanā”，原意為“因（被）色（處）改變的思”，是依主釋，表達具格的關係。“色所更”一詞不是對原有語素關係和語素義完全的繼承，其詞義需要根據譯文的前後文義及語境判斷，同時語素也承繼了目的語的部分含義。這類詞包括“色所更”、“色界”、“無（有）色界”、“無色”。其中，后三個詞雖然繼承了語素義和語素關係，但由於經文中沒有明確定義，其含義仍需要通過前後文義進行判斷。

通過上述分析可以推測，安世高採用了以“承繼”法造詞為主，賦義和灌注法為輔的造詞策略。

## 五、使用造詞策略的原因及其對漢語造詞的影響

通過縱橫兩方面的比較可以看到，從橫的方面講，譯者以仿譯為主，以意譯為輔；從縱的方面講，譯者以承繼為主，以賦義和灌注為輔。這構成了安世高譯經造詞的基本策略。體現了譯者尊重源頭語的指導思想，可以視為將“異化”作為譯經的基本原則。本節將進一步地探討：（1）譯者採用這種造詞策略的原因。（2）這些造詞法對漢語造詞的影響。

### （一）譯者採用前述造詞策略的原因

關於仿譯，朱慶之在《佛經翻譯中的仿譯及其對漢語詞彙的影響》（朱慶之，2000）一文中指出：“其原因大致有三個，其中兩個前面已經提到過了：一是漢語中沒有現成的對應說法；

二是翻譯者漢語詞匯量有限。……第三個原因，我們認為可能與譯者的宗教情緒有關。譯者企圖盡可能準確地將佛教的聖典譯成漢語，從形式到內容都要盡可能地保持原樣，儘管這是根本不可能也是不科學的。”前賢所言極是，筆者在此基礎上，結合安世高所使用的翻譯策略及多種翻譯方法，從主、客觀兩方面歸納如下：

主觀原因：

(1) 為了維護佛經權威性。佛經被譯經家視為至高無上的真理，所以，在翻譯的過程中，譯者希望可以最大限度地保存原典的風格與語義，而貫徹這種指導思想的最直接的方法就是維持原經典的詞彙及語法結構，即使用仿譯法及承繼法以準確表達原文思想，維護經典的權威性。

(2) 譯者的漢語水平。安世高中年來華，難以精通漢語並掌握大量的漢語詞彙，採用仿譯的方式無疑是解決術語翻譯的有效方法。許理和（許理和，1998）認為：“如果他們有足夠的漢語知識（很少能有），他就口頭翻譯（口授），否則要通過通曉兩種語言的中間人作初步的翻譯（傳譯）。中國助手、僧人或居士記下譯文（筆受），之後譯文要接受最後的校訂（正義或校定）。”

客觀原因：

(1) 源頭語和目的語的形式特點。早期的譯經師，通過記憶和誦讀的方式將佛經帶入中國，經文的源頭語是以音表義，而漢語是以形表義，這使得通過音譯難以準確地翻譯佛教術語，客觀上要求在詞的翻譯上以義為核心。

(2) 漢語中對應詞的匱乏。郭建中(郭建中,2000)認為：“翻譯不僅是語言問題，而是與日常生活和文化有著密切的關係，與源頭語民族和接受語民族的世界觀有著密切關係。”佛經翻譯，本質上是一種全新的文化和思想體系的傳播與轉換，這一體系中存在著大量表述思想的詞彙，這些術語在目的語——漢語中沒有對應詞彙。作者為了準確地表達思想，不得不採用創造新詞的方法，而創造新詞，最經濟有效的方法就是使用漢語中原有的與源頭語中語素的含義比較接近的語素創造新詞，並對它們賦義。這既是準確表達的需要，也是佛教思想盡快地融入在地文化的需要。

(3) 系統的解決方法。許理和(許理和,1987)認為：“我們是本著四點假設開始工作的：(1)最早的佛經譯文的語言是一個有系統的整體；……儘管本文所描寫的語法特點和所提供的經文實例都不很系統，但作為證實這幾點假設的證據，我認為已經是很充分、很有說服力的了。”據《出三藏記集》記載，安世高翻譯了三十四部佛經(實際為三十五部，四十一卷。) <sup>27</sup>，這些佛經有大量術語，僅在《陰持入經》中，就有四百餘個，面對這些難以(甚至是無法)在漢語中找到對應詞的名相，採用以仿譯為主，其他方法為輔的策略無疑是比較好的系統化解決術語翻譯的方案。

(4) 從橫向的關係看，安世高所譯佛經的譯詞，多數採用仿譯創造，但仿譯要求目的語中有對應的語素，當沒有恰當的

---

<sup>27</sup> 《出三藏記集》卷2：「右三十四部，凡四十卷。漢桓帝時，安息國沙門安世高所譯出。」(T55.6b4-5)

語素時，譯者不得不根據個人的理解採取意譯的造詞方法。如本文的現色入、色所更、不色欲三詞。

除上述原因外，當時的社會條件、譯經者的個人風格、佛經的受眾群體等都可能對安世高的譯經策略產生一定影響。許理和（許理和，2001）認為：“佛經語言在術語和風格上的定型是幾種力量產生作用的結果：印度原文的長期影響、古典漢語的影響和譯經者在創造或借用新形式新方法時的個人的創造性。”總之，影響造詞策略的因素是複雜的，就原因而言，必然來自於當時的社會歷史條件、譯者的主觀要素等方面。

## （二）安世高造詞的影響

安世高在譯經的過程中，創造了大量的佛教術語及通用詞彙，對其後的影響主要有兩方面：一是對佛典漢譯的影響；一是對漢語語言的影響。分別論述如下：

### 1. 對佛典漢譯

（1）創造了新的佛學名相，為此後的佛經漢譯提供了佛典漢譯的專業詞彙。

安世高譯經所創造的大量佛學名相，大多被後代的譯經師所使用，例如，十二入、貪、嗔、癡、四諦、五根、五力、禪、止、觀等，至今仍在使用著。有的譯詞雖然改變，但也能看出安世高造詞的影響，如八直道、痛種、十八本持、十二種等。有的譯詞被後來所替代，但仍是現代佛教名相的組成部分，如五陰（五蘊）、癡（無明）、非常（無常）等。

（2）初步構建了小乘佛教的漢語名相體系，為中土人士接受新思想提供了條件。

安世高所造佛學名相是在一定的指導思想下完成的，構成一套完整的名相體系。這是一套比較完整的理論架構，它為中土人士接受這一全新的宗教思想創造了必要條件。

(3) 安世高所用的造詞法，也為其後的許多譯經家所借鑒。安世高所使用的仿譯、灌注、賦義等造詞法，為其後的譯經家所廣泛採用，許多學者對此多有論述，本文不贅。

## 2. 對漢語語言

概括地說，安世高譯經造詞豐富了漢語的詞匯、漢語的語法和表述方式等等。僅就漢語造詞而言，具體表現在以下幾方面：

(1) 發展了漢語的構詞形式。

上古（後漢以前的）漢語詞彙，多為單音詞，即使是雙音詞乃至多音詞，構成詞彙語素之間詞義關係也比較簡單。但大量新譯詞的出現，不僅將源頭語“多語素”的特點帶到漢語之中，使漢語多音詞逐漸增多，而且將源頭語複合詞的詞素關係也模仿到漢語詞彙之中，豐富了漢語構詞形式。比如，仿譯詞的偏正關係的表現形式的多樣性，例如，“色愛”、“色欲”等，它所表現的是“動作對象”與核心語素的關係，發展了其前漢語的構詞形式的種類和範圍。

(2) 豐富了漢語的造詞法。

新詞的產生，有的是在一個語言體系內部，因新事物、新思想出現而產生；有的是因為語言的接觸，一種語言吸收另外一種語言而產生。翻譯過程的造詞屬於第二種，這類造詞法的產生，開始可能是被動的、無意識的，但產生之後，就會自主

地運用於目的語語言體系內部，擴充了原語言體系的造詞法。

“仿譯”、“灌注”等造詞法是在語言接觸的過程中產生，但這種形式上的模仿以及語義的灌注，後來也被用於漢語體系內部造詞，它們豐富了漢語造詞方法。

(3) 增廣了漢語詞彙的語義。

灌注法是在舊有詞形基礎上賦予新含義而產生，此法增加了舊詞形的義項，豐富了漢語詞彙量。

## 六、總結

本文通過對《陰持入經》中含有“色”的詞彙的分析，從詞彙仿譯的基本要素出發，探討了安世高在翻譯佛教名相時所使用的造詞法，論述了譯者以仿譯為主的造詞策略的主、客觀原因以及這種造詞法對漢語發展的影響。本文內容可概括如下：

通過逐詞地與巴利文佛教術語的對比發現：可將橫向的造詞法分為仿譯法和意譯法（狹義）。同時提出，所謂仿譯，是對語素的順序、語素的關係、語素義、語素數量、語素的結構的仿譯。在本文所分析的範圍內，所造新詞仿譯占多數。

通過詞義的歷時對比發現：除了對舊形灌注新義的方法外，對於新詞形，還有“賦義”（重新定義）的方法，以及通過繼承源頭語的詞素關係和文義關係創造新詞的方法，本文稱之為“承繼”法。

通過定量分析可知，安世高採用了以仿譯法、承繼法為主，兼採其他造詞法的策略。本文在分析其成因的基礎上，初步探



討了安世高譯經造詞對佛典漢譯及漢語的發展所造成的影響。

漢語佛教術語的產生，既有翻譯的要素，也有造詞的要素。既有語義的要素，也有思想的要素。它不僅是漢語史的課題，也是翻譯史、佛教思想史等領域的課題。本文通過《陰持入經》“色”義及含有“色”的各種詞彙的分析，藉助與巴黎文本的對勘，探討了安世高譯經的造詞法及其對漢語造詞的影響，難免掛一漏萬，期待各位師長、先進指正。

## 主要參考文獻

1. 梁啟超著：《佛學研究十八篇》 上海古籍出版社，2001。
2. 周有光：〈文化傳播與術語翻譯〉，陳建民，譚志明主編：《語言與文化多學科研究—第三屆社會語言學學術討論會文集》，北京語言學院出版社 1993 年 7 月第 1 版
3. 萬金川著：《佛典研究的語言學轉向：佛經語言學論集》，南投：正觀出版社，1994 年初版。
4. 朱慶之：〈佛經翻譯中的仿譯及其對漢語詞彙的影響〉，朱慶之編：《佛教漢語研究》，商務印書館 2009 年 6 月第 1 版。
5. 朱慶之：《佛典與中古漢語詞彙研究》，台灣文津出版社 1992

初版。

6. 朱慶之著：《佛典與中古漢語詞彙研究》，博士論文，1989。
7. 顏洽茂：〈试论佛经语词的“灌注得义”〉，《汉语史研究集刊》 1998年。
8. 顏洽茂：〈中古佛經借詞略說〉，《浙江大學學報》（人文社會科學版），2002年5月。
9. 梁曉紅：〈論梵漢合璧造新詞〉，《佛教與漢語詞彙》，台灣佛光文化事業有限公司，2001年。
10. 【宋】鄭樵撰，王樹民點校：《通志二十略》（全二冊），北京：中華書局 1995年11月第1版。
11. 潘文國、葉步青、韓洋著：《漢語的構詞法研究》，台北：台灣學生書局民國82年初版。
12. 葛本儀著：《漢語詞彙研究》，北京外語教學與研究出版社，2006年7月。
13. 張顯成著，《先秦兩漢醫學用語研究》，成都巴蜀書社 2000年4月第1版。
14. 郭建中編著，《當代美國翻譯理論》，武漢：湖北教育出版社，2000年4月第1版。
15. 馬西尼著，黃河清譯，《現代漢語詞彙的形成——十九世紀漢語外來詞研究》，上海：漢語人詞典出版社 1997年9月第一版。
16. 戴維·克里斯特爾編，沈家煊譯：《現代語言學詞典》，北京：商務印書館 2000年12月第1版。
17. 辛鳴靜志著，裘云青譯，〈漢譯佛典的語言研究〉，朱慶之編，《佛教漢語研究》，北京：商務印書館，2009年6月第1版。
18. 許理和（E. Zürcher）著，蔣少愚 吳娟譯，〈最早的佛經譯

文中的東漢口語成分》，《語言學論叢》第十四輯，商務印書館，1987年。

19. 許理和 (E. Zürcher) 著，顧滿林譯，〈關於初期漢譯佛經的新思考〉，《漢語史研究集刊》(第四輯)，四川大學漢語史研究所編，成都：巴蜀書社，2001. 9，頁 286-312。
20. (法)海然熱著，張祖建譯，《語言人：論語言學對人文科學的貢獻》，北京：北京大學出版社 2012 年 1 月第 1 版。
21. 水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究——水野弘元著作選集(三)》，台北：法鼓文化事業股份有限公司 2000 年 8 月出版。
22. 宇井伯壽著，《訳経史研究》，東京：岩波書店 1971 年 3 月。
23. Arabinda Barua, ed., *Peṭakopadesa*, published by the Pali Text Society, 1982.
24. Bhikkhu Ñāṇamoli, trans. *The Piṭaka-Disclosure (Peṭakopadesa)*, Published by The Pali Text Society, London, 1979. p. xii.
25. Stefano Zacchetti, "An Early Chinese Translation Corresponding to Chapter 6 of the Peṭakopadesa: An Shigao's "Yin chi ru jing" T603 and Its Indian Original: A Preliminary Survey", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 65, No. 1 (2002), pp. 74-98 °Published by: Cambridge University Press on behalf of School of Oriental and African Studies.

#### 藏經：

1. 後漢·安世高譯，《陰持入經》：(T15.603)

2. 梁·僧佑撰，《出三藏記集》：(T55.2145)
3. 尊者世親造，三藏法師玄奘奉詔譯，《阿毘達磨俱舍論》：  
(T29.1558)

**工具書：**

1. 武漢大學古籍所編著，《故訓匯纂》，北京：商務印書館 2007 年 9 月 1 日第 1 版。
2. 羅竹風主編，《漢語大詞典》，上海：漢語大詞典出版社 1986 年 11 月~1993 年 11 月出版。
3. 星雲大師兼修，慈怡法師主編，《佛光大辭典》電子版：  
[https://www.fgs.org.tw/fgs\\_book/fgs\\_drser.aspx](https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)

A Summary of Word-creating in An Shigao's Translation of Buddhist Scriptures——  
Using the Words Containing “Se (色)” in the  
*Yin Chi Ru Jing* as an Example

Liu, Jin-song, Doctoral Student, Buddhist Studies  
Department, Fo Guang University

**Abstracts**

Taking “色(Se)” and the words containing “色(Se)” in *Yin Chi Ru Jing* as an example, adopting the way comparing the changes of the word's meaning historically and the way comparing *Yin Chi Ru Jing* with the chapter 6 of *Peṭakopadesa*, on the basis of previous studies, from the examination of loan translation, the paper carried out the researches on the word-creating ways and strategies used by An Shigao and related aspects, puts forward some new viewpoints. Its academic contributions can be summarized as followings:

(1) Through lexical analysis, the paper presents and discusses the five factors of loan translation: lexical structure, morpheme number, morpheme meaning, morpheme order, morpheme relation.

(2) The paper discusses the word-creating system in the Chinese translation of Buddhist scriptures, finds two new methods of word-creating which is named semantic assignment(賦義) and inherit(承繼) used by An Shigao. From the view of translation

(transverse), word-creating methods can be divided into loan translation and free translation(narrow sense). From the view of the development of word meaning(longitudinal), word-creating methods can be divided into perfusion(灌注), semantic assignment(賦義) and inherit(承繼).

(3) From the quantitative analysis, it can be concluded that An Shigao adopted a word-creating strategy taking loan translation and inherit(承繼)primarily, and taking other methods secondarily. Basing on it, the paper analyzes the subjective and objective causes which An Shigao adopted the strategy, and discusses the influences exerted by word-creating methods used by An Shigao to the Chinese translation of Buddhist scriptures and the development of Chinese language.

The word-creating in An Shigao's translation of Buddhist scriptures, contains the factors of translation and the factors of word-creating. Not only does it contain semantics, but also thought. Not only is It the topic that the history of Chinese language concerns, but also the topic that the history of translation and the history of Buddhist thought concerns.

**Keywords:** Word-creating, Terminology translation, Buddhist Scripture Chinese, An Shigao, Se(色).